

Theoretische Lebensform und Natur des Menschen bei Aristoteles

VON STEPHAN HERZBERG

Für Aristoteles besteht die höchste Form des gelungenen Lebens in der Betrachtung (θεωρία). Hier betätigen wir den Intellekt, der etwas Göttliches in uns ist und sich auf die höchsten Gegenstände richtet, in der bestmöglichen Weise, nämlich gemäß der dianoetischen Tugend der Weisheit (σοφία). Dabei scheint uns für kurze Zeit ein Leben zuteil zu werden, das Gott immer vollzieht. Insofern sein Leben in nichts anderem als der Betrachtung besteht, ist er in einem eminenten Sinn frei, d. h. keinen äußeren Zwecken unterworfen. Es stellen sich folgende Fragen: Führt der Mensch, solange er betrachtet, genau das Leben, das Gott immer vollzieht? Lässt also der Betrachtende in diesem Augenblick sein aus Leib und Seele zusammengesetztes Sein (τὸ συνθετόν), das in vielfältige natürliche und soziale Bezüge eingebettet ist, hinter sich? Wenn in diesem göttlichen Leben nach Aristoteles das höchste Ziel des Menschen besteht, sollte es uns dann also vor allem darum gehen, alles typisch Menschliche zu überwinden? Steht hinter einer solchen Glückskonzeption nicht eine Auffassung von der Natur oder dem Wesen des Menschen, die diesen in eine radikale Spannung zwischen seiner leib-seelischen Verfasstheit und dem Göttlichen gestellt sieht?

Der vorliegende Aufsatz argumentiert dafür, dass sich das betrachtende Leben des Menschen vom betrachtenden Leben Gottes unterscheidet. Innerhalb des von Natur aus Seienden, das auf je andere Weise die Tätigkeit Gottes nachahmt, kommt der Mensch in seinem höchsten kognitiven Vollzug der Tätigkeit Gottes am nächsten, ohne jedoch während dieser Zeitspanne mit dem Denken Gottes selbst identisch zu werden.¹ Vielmehr liegt hier nur eine Ähnlichkeit vor: Einzig Gott verwirklicht als sich selbst denkendes Denken in vollkommener Weise das, was es heißt, im Sinne der θεωρία tätig zu sein; er ist seinem Wesen nach diese Art von Tätigkeit. Der Mensch dagegen realisiert das, was es heißt, im Sinne der θεωρία tätig zu sein, bloß in einer eingeschränkten Weise, insofern er im Unterschied zu Gott für diese Art des Denkens grundsätzlich auf anderes Seiendes außerhalb seiner selbst angewiesen ist. An dieser spezifisch menschlichen theoretischen Lebensform wird deutlich, dass die Natur des Menschen nicht im Sinne einer radikalen Spannung zwischen leib-seelischem und göttlichem

¹ Diese Identitätsthese wurde jüngst wieder vertreten von *M. F. Burnyeat*, *Aristotle's Divine Intellect*, Milwaukee 2008, 43: „What is special about the exercise of *nous*, the highest form of cognition that humans can attain, is that it is no longer a more or less distant imitation of the divine life. It is a limited span of the very same activity as God enjoys for all time.“ Burnyeat argumentiert für diese These allein auf der Grundlage von *De anima*. Darauf werden wir weiter unten noch eingehen.

Leben verstanden werden sollte. Vielmehr ist der Mensch auch in seinem höchsten Lebensvollzug an die Wirklichkeit mit ihren vielfältigen Bezügen gebunden und kann sich über sie nicht erheben.

I.

Aristoteles beginnt seine *Metaphysik* mit der programmatischen Feststellung, dass alle Menschen von Natur aus² nach Wissen streben (980a21). Mit dieser Aussage beschreibt Aristoteles ein Phänomen, das für das Selbstverständnis des Menschen eine zentrale Rolle spielt. Im Unterschied zu den übrigen Lebewesen kann der Mensch nicht nur nach Dingen streben, die für seinen körperlichen oder emotionalen Zustand nützlich oder förderlich sind, sondern er kann sich auch nach Wissen sehnen, d. h. nach einem Verhältnis zur Wirklichkeit, in der er die Dinge so erkennt, wie sie sind. Welche Art von Wissen hier gemeint ist, wird deutlich in der sich anschließenden epistemischen Stufenfolge sowie anhand unseres alltäglichen Gebrauchs des Ausdrucks „weise“³: Der Mensch kann nicht nur ein Erfahrungs- oder Tatsachenwissen erwerben, sondern auch eine Art von Wissen, das auf Kenntnis der Ursachen beruht, wodurch man erklären kann, warum allen Instanzen einer bestimmten Art bestimmte Eigenschaften notwendig zukommen (981a10–12).⁴ Wer ein solches Wissen besitzt, wird als „weise“ angesehen (981a25–26., a27, b1, b5, b10). Für „weiser“ werden außerdem auch die Erfinder derjenigen Kunst (τέχνη) gehalten, deren Wissen nicht auf einen bestimmten Nutzen ausgerichtet ist, sondern um seiner selbst willen gesucht wird (981b18–20). Aus diesen beiden Kriterien, die unserem alltäglichen Gebrauch des Ausdrucks „weise“ zugrunde liegen, ergibt sich eine Hierarchie von unterschiedlichen Wissensformen, an deren Spitze die theoretischen Wissenschaften stehen. Sollte es nun eine besondere Wissenschaft mit dem Namen „Weisheit“ (σοφία) geben,⁵ dann muss es sich bei dieser um eine Wissenschaft handeln, die beide Kriterien in eminenter Weise erfüllt, d. h., die von ersten Ursachen und Prinzipien handelt und dieses Wissen um seiner selbst willen sucht. Indem Aristoteles die verbreiteten Annahmen, die wir über den Weisen haben, mit Hilfe seiner eigenen philosophischen Annahmen erläutert und dadurch in einen sachlichen Zusammenhang bringen

² Nach Phys. II 1 bezeichnet der Ausdruck φῦσει eine Eigenschaft, die etwas *als solchem*, d. h. aufgrund seines Wesens, zukommt (192b35–193a1).

³ Zu den verschiedenen Verwendungsweisen des Terminus σοφία/σοφός vgl. J. Owens, Aristotle's Notion of Wisdom, in: *Apeiron* 20 (1987), 1–16.

⁴ Zu Aristoteles' engem Begriff des Allgemeinen (καθόλου) vgl. An. Post. I 4, 73b26–27; I 31, 87b32–33.

⁵ Aristoteles geht es in Met. I 1–2 darum zu bestimmen, „welches die Natur der gesuchten Wissenschaft ist“ und „welches das Ziel ist, das die Suche und die ganze Vorgehensweise erreichen muß“ (983a21–23). „Gesucht“ bedeutet hier nicht, dass diese Wissenschaft noch vollkommen unbekannt wäre, sondern konzeptionell noch nicht hinreichend ausgearbeitet ist, also ihren ‚sicheren Gang‘ noch nicht gefunden hat.

kann, gelingt es ihm zu zeigen, dass alle diese Merkmale genau von einer Wissenschaft erfüllt werden (982b7–10).⁶ Diese Wissenschaft unterscheidet sich von den anderen theoretischen Wissenschaften (Physik, Mathematik) darin, dass sie sich mit den *ersten* Ursachen und Prinzipien beschäftigt⁷ und dabei nicht auf eine bestimmte Gattung des Seienden beschränkt ist, sondern das ‚Seiende als solches‘ auf seine ersten Ursachen hin befragt (vgl. Met. IV 1, 1003a31–32; VI 1, 1025b3–4). Insofern besitzt sie sowohl einen aitiologischen wie auch einen allgemein-ontologischen Charakter (1026a30–32).⁸

Die als Allaussage formulierte Feststellung des menschlichen Wissensdrangs am Anfang der *Metaphysik* soll nun sicherstellen, dass es für die in den beiden ersten Kapiteln als höchste Form des Wissens entfaltete Weisheit eine Motivation im Menschen gibt: Nach Aristoteles strebt jeder Mensch danach, die Wirklichkeit in ihren grundlegendsten Strukturen zu erkennen, und er sucht dieses höchste Wissen um des Wissens willen. Für diese anspruchsvolle Bestimmung des menschlichen Strebens finden sich im Text zwei Argumente:

(1.) Aristoteles führt in 980a21–27 als ein Anzeichen oder Indiz (σημείον)⁹ für die gerade gemachte Allaussage die spezifisch menschliche Liebe zu den Wahrnehmungen an, die auch ohne einen bestimmten Nutzen (z. B. das Finden von Nahrung) bloß um ihrer selbst willen geliebt werden.¹⁰ Hier nimmt die erste Stelle das Sehen ein, das wir auch ohne einen bestimmten Zweck allen anderen Wahrnehmungsarten vorziehen. Inwiefern zeigt nun aber unsere Liebe zum Sehen, z. B. das bloße Betrachten des differenzierten Astwerks eines Baumes, das grundlegende Verlangen nach Wissen im Sinne der Weisheit an? Aristoteles begründet die spezifisch menschliche Liebe zum Sehen damit, dass dieser Sinn im Vergleich zu allen anderen Sinnen am meisten ein Erkennen (γνωρίζειν) gewährt und viele Unterschiede der Wirklichkeit offenbart (980a26–27; auch Sens. 437a3–9); er ermöglicht uns die größte und differenzierteste Bekanntschaft mit der wahrnehmbaren Wirklichkeit. Das Erkennen

⁶ „Nach allen Punkten, die ausgeführt wurden, fällt also die gesuchte Bezeichnung auf die gleiche Wissenschaft: sie muß eine theoretische Wissenschaft der ersten Prinzipien und Ursachen sein“ (Übersetzung: *Th. A. Szlezák*).

⁷ In den Kapiteln I 3–9 zeigt sich, dass Aristoteles den Begriff des Prinzips mit seinem Begriff der Ursache deutet. Da es sich aber hierbei um einen mehrdeutigen Begriff handelt (vgl. Phys. II 3; Met. V 2), stellt sich die Frage, ob alle vier Arten von Ursachen gleichwertig sind, d. h. zum Ersten führen, oder ob es hier eine Hierarchie gibt. Wie in Met. VII–IX deutlich wird, ist es die Form-Ursache, der Priorität zukommt und mit der die Prinzipien des ‚Seienden als solchem‘ geklärt werden können. Vgl. hierzu *J. Owens*, *The Doctrine of Being in the Aristotelian ‚Metaphysics‘*, Toronto 1963, 178–188.

⁸ Wie genau diese beiden Charakteristika zusammenhängen, werden wir weiter unten aufzeigen.

⁹ Zum Begriff des Zeichens vgl. An. Pr. II 27, 70a6–7; Rhet. I 2, 1357b1–25.

¹⁰ Allgemein gilt: Man hat Freude an dem, was man liebt (EN I 9, 1099a8–9; III 13, 1117b29–30). Für eine auf die wahrnehmbare Qualität als solche bezogene Freude oder Lust vgl. Sens. 443b26f.; EN III 13. Siehe *W. Welsch*, *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart 1987, 406f.: „Hier hat die Lust keinen Fremdbezug, nämlich keine Nahrungsbedeutung mehr und ist nicht mit einer Begierde nach Verzehr verschwistert, sondern ist Freude an der Artung des Gegenstandes selbst, ist Empfindung der diesem eigenen Natur.“

(γνωρίζειν)¹¹ ist also eine Eigenschaft, die im Bereich der Sinne am meisten (μάλιστα) vom Gesichtssinn verwirklicht wird. Wenn wir also aufgrund des Erkennens das Sehen allen anderen Wahrnehmungsarten vorziehen, nun aber das Wissen im Sinne der Weisheit jene Eigenschaft im höchsten Maße verwirklicht, weil es die Wirklichkeit bis auf ihre letzten Ursachen und Prinzipien durchdringt, dann kann man daraus folgern, dass wir die Weisheit, wenn wir denn von ihr wissen und die Möglichkeiten dazu haben, sie zu erwerben, am meisten lieben werden. Dass wir diese wenigen Sätze in dieser Weise verstehen können, wird durch eine Passage im *Protreptikos*¹² bestätigt, in dem dieser Gedankengang ausführlicher dargestellt wird.¹³ Das Argument, das hinter dem Abschnitt 980a21–27 steht, wird dort formal so dargestellt:

Wenn jemand etwas liebt aufgrund der Tatsache, daß ihm etwas anderes zukommt, dann ist es klar, daß dieser in höherem Maße das wünschen wird, dem diese (Eigenschaft) in höherem Maße zukommt (B 71 Düring).¹⁴

Voraussetzung für dieses Argument ist natürlich, dass das Erkennen (γνωρίζειν) als eine Eigenschaft angesehen wird, die den verschiedenen kognitiven Vermögen beziehungsweise Tätigkeiten in unterschiedlichen Graden zukommt: Die Weisheit kann die Wirklichkeit in einem größeren Maße erschließen als das Wahrnehmen, insofern sie nicht die bloß akzidentellen, sondern die letzten ursächlichen Zusammenhänge offenbar macht. Auf der Grundlage einer solchen Kontinuität zwischen den verschiedenen kognitiven Vermögen können wir somit die Liebe zur Wahrnehmung als ein Indiz dafür ansehen, dass es uns Menschen letztlich um das Wissen im Sinne der Weisheit geht; diese Art des Wissens bringt den in der Wahrnehmung begonnenen Weg des Bekanntwerdens mit der Wirklichkeit zur Vollendung.¹⁵

¹¹ Der Terminus γνωρίζειν/γνώδις wird von Aristoteles meistens in einem weiten, generischen Sinn verwendet, unter den sowohl Wahrnehmen als auch das rationale Einsehen fallen (vgl. De an. III 3, 427a20–21).

¹² Diese verlorene Werbeschrift, die uns nur noch in Exzerpten innerhalb des *Protreptikos* des Neuplatonikers Jamblich zugänglich ist, argumentiert für das theoretische Leben als das höchste Glück gegen das utilitaristische Bildungsverständnis des Sokrates.

¹³ Vgl. Protr. B 71–77 (*Düring*); 43.27–45.3 (*Pistelli*). Nach Jaeger ist „der berühmte Eingang der Metaphysik im Wesentlichen nur eine verkürzte Wiedergabe der klassischen Darstellung im *Protreptikos*“, wo derselbe Gedankengang „nur in einem größeren Anlauf und mit einer mehr ins Einzelne gehenden Logik entwickelt“ wird. Vgl. W. Jaeger, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin 21955, 69.

¹⁴ Jaeger (1955, 70) spricht hier von einem ‚topischen Prinzip‘. Etwas präziser könnte man im Hinblick auf Top. II 10 von einem *mallon-topos* sprechen.

¹⁵ In diesem Sinne heißt es in Protr. B 77, dass das Wissen (hier φρόνησις im weiten Sinn: vgl. B 103; vgl. auch Sens. 437a3, a11) „noch maßgeblicher für die Wahrheit ist“ (κυριωτέρα τῆς ἀληθείας). Aristoteles führt außerdem folgende alltägliche Phänomene an: Niemand würde ein Leben im größten Reichtum und in größter Macht, aber ohne Erkenntnis wählen (B 98). Das Wachen ziehen wir dem Schlafen vor, insofern die Träume nicht das repräsentieren, was ist (B 101). Schließlich ist auch die Angst vor dem Tod ein Indiz für die Wissbegier der Seele: Wir fliehen das Dunkle und Unbekannte und suchen von Natur aus das Sichtbare und Bekannte. Indem der Mensch dieses grundlegende Verlangen nach dem Bekannten, Sichtbaren und Klaren und damit nach dem Erkennen im ganz allgemeinen Sinne eines ‚Erschließens von Wirklichkeit‘ hat, liebt er notwendig auch das Erkennen und Wissen (B 102).

(2.) Als ein weiteres Argument dafür, dass alle Menschen letztlich das Wissen um seiner selbst willen lieben, führt Aristoteles das Staunen oder Sich-Wundern (*θαυμάζειν*) an, das sich auf ein bestimmtes Phänomen bezieht, das man noch nicht erklären kann, dessen Ursache man also noch nicht kennt.¹⁶ Das Staunen setzt das Bewusstsein einer fehlenden oder mangelhaften Kenntnis voraus (982b17–18)¹⁷ und ist gleichzeitig mit dem Verlangen verbunden, diese Unkenntnis zu überwinden, also das Bedürfnis des Intellekts nach Wissen zu befriedigen (982b20: τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν). Daran wird deutlich, dass der staunende Mensch das Wissen um seiner selbst willen sucht:

so daß es klar ist – wenn sie doch Philosophie betrieben, um der Unwissenheit zu entgehen –, daß sie das Verstehen um des Wissens willen verfolgten und nicht wegen eines Nutzens (982b19–21; Übersetzung: *Th. A. Szlezák*).

II.

Die angestrebte höchste Form des Wissens, die Weisheit, die am Schlusspunkt unserer epistemischen Bemühungen steht,¹⁸ ist in einem emphatischen Sinne „frei“:

wie wir sagen, daß ein Mensch frei ist, der um seiner selbst, nicht eines anderen willen lebt, so sagen wir auch, daß diese die einzige freie unter den Wissenschaften ist; denn allein diese ist um ihrer selbst willen (982b25–28; Übersetzung: *Szlezák*).

In diesem selbstzwecklichen Vollzug ist die Weisheit der Tätigkeit Gottes verwandt, der selbst nichts anderes als kontinuierliches Denken seiner selbst ist (XII 9, 1074b34–35). Da nun die menschliche Natur in vielerlei Hinsicht eine „Sklavin“ ist,¹⁹ d. h. mit ihren verschiedenen Vermögen der Selbsterhaltung des Menschen als eines Lebewesens (oder seinem ‚bloßen Sein‘) dienen muss, ist der Besitz (*κτῆσις*) eines solchen Wissens der Natur des Menschen eigentlich nicht angemessen; ihren Besitz kann man zu Recht für nicht mehr menschlich halten (982b28–29). Das lässt sich an zwei Punkten verdeutlichen: Der Mensch muss oft um das Lebensnotwendige Sorge tragen und hat dann nicht die Muße (*σχολή*), sich ununterbro-

¹⁶ Ein solches ‚Staunen darüber, daß p der Fall ist‘ (wie es z. B. sein kann, dass die Diagonale im Quadrat inkommensurabel ist), ist zu unterscheiden vom bloß ‚stummen Bestaunen‘ eines Gegenstands oder einer Person. In diesem zweiten Sinn verwendet Aristoteles *θαυμάζειν* in EN I 2, 1095a26.

¹⁷ „Wer aber in Schwierigkeiten steckt und sich wundert, der ist der Meinung, daß er nicht weiß (*οἶεται ἄγνοεῖν*)“ (Übersetzung: *Th. A. Szlezák*). Die Schwierigkeit, die sich im Denken findet, macht die Schwierigkeit (oder den ‚Knoten‘) in der Sache offenbar (Met. III 1, 995a30f.).

¹⁸ Wenn wir sie besitzen, befinden wir uns in dem zur anfänglichen Suche (Zweifel, Staunen) entgegengesetzten Zustand (983a11–12). Das Staunen ist hier zur Ruhe gekommen. Wir wissen dann, wie die Wirklichkeit „an sich“ ist, kennen ihre grundlegendsten Strukturen.

¹⁹ Dem Sklaven ist es eigentümlich, „nicht leben zu können, wie er will“ (Pol. VI 2, 1317b13; Übersetzung: *F. Susemihl*); als ein „beseeltes Werkzeug“ muss er den Aufgaben seines Herrn dienen (Pol. I 4, 1253b28–33).

chen und mit ganzer Kraft dem Erwerb der Weisheit zu widmen, so dass er sie meist nur unvollkommen besitzt. Besitzt er sie aber dann nach mühevollen Lernen, fehlt ihm oft die Muße, dieses Wissen in seinem Zusammenhang zu durchdenken oder als solches zu betrachten (θεωρεῖν).²⁰ Insofern kann er nicht vollkommen über dieses Wissen verfügen.²¹ Die Weisheit ist somit von göttlichem Charakter – und das in einer zweifachen Weise (983a5–10): Zum einen beschäftigt sie sich mit den ersten Ursachen und Prinzipien, und da Gott für alle zu den Ursachen gehört und ein bestimmtes Prinzip ist, hat sie Gott zum Gegenstand. Zum anderen dürfte Gott diese höchste Form des Wissens allein oder im höchsten Grade besitzen,²² insofern er als Einziger keinen äußeren Notwendigkeiten unterworfen ist. Der Mensch dagegen hat die Weisheit nicht wie einen eigenen Besitz, über den er frei verfügen kann, sondern bloß wie eine zeitweilige Leihgabe.²³ Das Streben nach Weisheit, nach Kenntnis der ersten Ursachen und Prinzipien, zeigt sich damit als ein Streben nach einer Tätigkeit von göttlichem Charakter, nach einer Art zu leben (διαγωγή), die Gott allein in vollkommener Weise realisiert und die das beste Leben ist (XII 7, 1072b14–15, b28); es ist ununterbrochen und ewig, am lustvollsten und am meisten autark. Der Mensch strebt nach etwas, das seiner leib-seelischen Verfasstheit eigentlich nicht angemessen ist, sondern diese transzendiert. In den Momenten, in denen sich der Mensch der Betätigung der Weisheit, der θεωρία, hingeben kann, ist er in einem eminenten Sinne frei, und das Leben, das er führt, göttlich.²⁴

Dieses temporäre Überschreiten seines aus Leib und Seele zusammengesetzten Seins (τὸ συνθετόν), dessen Betätigung in vielfältige natürliche und soziale Bezüge eingebunden ist und das typisch Menschliche darstellt (τὸ ἀνθρωπεύεσθαι: EN X 7, 1178b7), ist möglich auf der Grundlage des Intellekts (νοῦς) als des Vermögens der Betrachtung.²⁵ Dieser ist das beste und höchste innerhalb der Vermögen im Menschen, und die Gegenstände, auf

²⁰ Das ist der enge Sinn von θεωρεῖν bei Aristoteles: das bloße Aktualisieren eines bestimmten Wissens im Unterschied zu seinem Erwerb, dem μανθάνειν (vgl. etwa De an. II 1, 412a23–25; II 5, 417a28, b5, b19; III 8, 432a7–8). In einem weiten Sinn kann θεωρεῖν bei Aristoteles auch das Beobachten meinen (vgl. An. Post. I 31, 88a3).

²¹ Für diese Erläuterung vgl. *Thomas von Aquin*, In I Met., lect. 3, n. 60. Sie basiert auf dem Unterschied zwischen dem *Erwerb* einer Haltung und dem bloßen *Gebrauch* oder dem Aktualisieren einer solchen Haltung. Aristoteles macht in De an. II 5, 417a27–28 die präzise Einschränkung, dass derjenige, der schon über ein bestimmtes Wissen verfügt, in das θεωρεῖν übergehen kann, wann immer er will, „wenn nichts von den äußeren Umständen ihn hindert“.

²² καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μάλιστα ἂν ἔχοι θεός (983a9–10).

²³ *Thomas von Aquin*, In I Met., lect. 3, n. 64: ... non ut possessio habeatur, sed sicut aliquid ab eo mutuum.

²⁴ EN X 7, 1177b26–31; Protr. B 43 (*Düring*): ἐλεύθερος βίος.

²⁵ Vgl. De an. II 2, 413b24–25: περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως (vgl. auch II 3, 415a11–12). Dieser Intellekt (νοῦς) wird bei Aristoteles vom διανοητικόν als Vermögen des diskursiven Denkens (De an. II 2, 413b13; II 3, 414a32, b18, 415a8–12) unterschieden und scheint „eine andere Gattung von Seele“ zu sein, die sich vom Körper und seinen seelischen Vermögen vollkommen abtrennen lässt „wie das Ewige vom Vergänglichen“ (413b26–27).

die er bezogen ist, nehmen den höchsten ontologischen Rang ein; er selbst ist etwas Göttliches oder zumindest das Göttlichste von den Dingen in uns.²⁶ Entscheidend für Aristoteles' Anthropologie und Ethik ist nun, dass dieser Intellekt, der dem Zusammengesetzten in uns überlegen ist, das wahre oder ‚eigentliche Selbst‘²⁷ des Menschen ausmacht. Dasjenige, was ihn – in welcher Weise auch immer – transzendiert, um mit Pierre Hadot zu sprechen, konstituiert seine wahre Personalität.²⁸ Aus Aristoteles' ethischem Ansatz, gemäß dem in der Betätigung dessen, was einem Lebewesen eigentümlich ist, das Glück liegt (EN I 6), folgt, dass in der Betätigung des Intellekts, also der θεωρία, das höchste Glück besteht. Diese Tätigkeit erfüllt die Kriterien für das höchste Gut im höchsten Maße (EN X 7, 1177a19–b26). Das Streben nach dem Erwerb dieser höchsten Form des Wissens und nach seiner Betätigung in der theoretischen Lebensform bildet somit den Inhalt einer Forderung:

Doch darf man nicht denen folgen, die raten, man solle als Mensch an menschliche Dinge denken und als Sterbliche an sterbliche. Vielmehr müssen wir uns, soweit wir es vermögen, unsterblich machen und alles tun, um in Übereinstimmung mit dem Höchsten in uns zu leben“ (EN X 7, 1177b31–34; Übersetzung: *U. Wolf*).

Dieser Satz ist weder im Sinne eines moralischen Sollens noch im Sinne eines bloßen ‚Ratschlags der Klugheit‘ aufzufassen. Die Forderung ergibt sich aus dem für den Menschen spezifischen Sein, das für ihn gut und wählenswert ist (EN IX 9, 1170a25–b10). Wer dieses Sein, also sein eigenes Leben,

²⁶ EN X 7, 1177a15–16; Protr. B 108, B 109 (*Düring*). M. F. Burnyeat argumentiert auf der Grundlage von *De anima* dafür, dass der Intellekt, welcher das habituelle Wissen der Prinzipien – von Burnyeat mit „understanding“ wiedergegeben (vgl. *Burnyeat*, 19, 33–35) – ermöglicht und damit dem θεωρεῖν, dem Gebrauch dieses komplexen und schwierigen Prinzipienwissens, zugrunde liegt, der göttliche Intellekt ist. Auf diesen beziehe sich auch der ‚Intellekt, der dadurch existiert, dass er alles wirkt‘ (De an. III 5, 430a15) und ohne den wir nichts denken können (καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ: 430a25). Burnyeat versteht Letzteres in einem starken Sinn: Ohne den göttlichen Intellekt könnten wir nicht ‚verstehen‘, also nicht zur Prinzipienkenntnis kommen: „Our mortal intellect needs an immortal intellect to achieve its goal of understanding“ (40). Unser Wissenserwerb ist also auf eine göttliche Hilfe angewiesen beziehungsweise, der göttliche Intellekt hat eine epistemologische Funktion. Ohne mich an dieser Stelle mit Burnyeats differenzierter Argumentation auseinandersetzen zu können, möchte ich zwei Einwände vorbringen: (1.) Der Erwerb des Prinzipienwissens wird zu stark von Gott abhängig gemacht. Man kann fragen: Warum wird diese Hilfe nicht allen Menschen zuteil? An welchem Punkt des Erkenntnisvorgangs (vgl. An. Post. II 19) wird der göttliche Intellekt wirksam? (2.) Der göttliche Intellekt wird als ein allwissender konzipiert: „the divine intellect is a system (better, perhaps, *the system*) of absolutely correct concepts“ (40–41). Als solcher stellt er uns eine ‚absolute Perspektive‘ bereit, in der wir die grundlegenden Dinge so erkennen können, wie sie ‚an sich‘ sind. Diese Annahme widerspricht aber Met. XII 9, wo gezeigt wird, dass Gott, um das Beste im Kosmos zu sein, nur sich selbst denken kann; alles andere würde seine ontologische Würde mindern.

²⁷ Protr. B 62 (*Düring*): μόνον ἢ μάλιστα ἡμεῖς ἔσμεν τὸ μῦριον τούτου; vgl. auch EN X 7, 1178a3–8 (τὸ γὰρ οἰκεῖον ἐκάστω τῇ φύσει κρᾶτιστον).

²⁸ *P. Hadot*, *What is Ancient Philosophy?* Cambridge/Mass. 2002, 79: „the intellect is what is most essential in man, yet at the same time it is something divine which enters into him; what transcends man constitutes his true personality. It is as if man's true essence consisted in being above himself [...] As in Plato, then, philosophical choice leads the individual self to go beyond its limits to a superior self, and to raise itself up to a universal, transcendent point of view.“

nicht wählen würde, sondern das eines anderen Wesens, würde sich in einem grundlegenden Sinn unvernünftig verhalten.²⁹

Jeder Mensch, so können wir das bisher Dargelegte zusammenfassen, scheint sich nach Aristoteles also letztlich danach zu sehnen, seine eigene leib-seelische Verfasstheit mit ihren vielfältigen natürlichen und sozialen Bedürfnissen hinter sich zu lassen und in die eminent freie Tätigkeit Gottes, dessen Leben in der reinen Betrachtung seiner selbst besteht, einzutreten. Hierfür muss der Mensch seine theoretische Vernunft, die sein eigentliches Sein ausmacht, betätigen und in den bestmöglichen Zustand bringen (die σοφία als dianoetische Tugend). Nun hat es den Anschein, als ob damit eine grundlegende Spannung in der Natur des Menschen zutage träte: Das eigentliche Sein des Menschen, das, wonach er sich sehnt und das er als sein eigentliches Leben wählen sollte, ist etwas Übermenschliches. Es würde folglich im Leben hauptsächlich darum gehen, alle Tätigkeiten und Haltungen, die seiner leib-seelischen Verfasstheit zugehören und die das typisch Menschliche ausmachen (EN X 7, 1178a20–22, b7), letztlich zu überwinden, um so oft wie möglich innerhalb der θεωρία am seligen Leben Gottes selbst teilzunehmen.³⁰ Dieser Anschein lässt sich m. E. durch den Aufweis einer spezifisch menschlichen Art und Weise, die θεωρία zu vollziehen, zurückweisen.

III.

Auf den ersten Blick scheint es also so zu sein, dass der Mensch für kurze Zeit genau diejenige Tätigkeit vollzieht, die Gott immer vollzieht (Met. XII 7, 1072b14–16). Der Unterschied würde lediglich in der zeitlichen Dauer der Betrachtung bestehen. Dem Menschen würde in einem univoken Sinn das selige Leben Gottes zukommen, und er würde in diesem Moment seine leib-seelische Verfasstheit verlassen. Wenn wir aber genauer untersuchen, was die menschliche θεωρία voraussetzt und wie sie sich vollzieht, treten folgende Unterschiede hervor:

(1.) Beim Menschen ist das Betrachten (θεωρεῖν) die Aktualisierung eines bestimmten Wissens; es ruht also auf einer zuvor erworbenen kognitiven Haltung auf, einer ‚zweiten Potenz‘ oder ‚ersten Entelechie‘ (De an. II 1, 412a27). Das Betrachten setzt damit das Lernen (μανθάνειν) beziehungsweise Erforschen (ζητεῖν) bestimmter Wissensgehalte voraus und steht nicht

²⁹ Vgl. EN X 7, 1178a2–8. Eine solche grundlegende Form von Unvernunft liegt etwa auch in Met. II 2, 994b14–15, vor.

³⁰ Auf die weitverzweigte Debatte, welches Verhältnis zwischen dem theoretischen und dem politischen Leben besteht, ob das Leben gemäß den ethischen Tugenden dem theoretischen Leben bloß dient oder auch selbst einen intrinsischen Wert besitzt und somit einen konstitutiven Teil des Glücks darstellt, können wir hier nicht eingehen. Vgl. hierzu A. Kenny, Aristotle on the Perfect Life, Oxford 1992, 86–102; F. Buddensiek, Die Theorie des Glücks in Aristoteles' Eudemischer Ethik, Göttingen 1999.

umgehend zur Verfügung. Der Lernende muss, wie Aristoteles an anderer Stelle sagt, erst mit seinem Wissen „verwachsen“ (EN VII 5, 1147a22), d. h. mit den verschiedenen Gehalten und ihrem Zusammenhang untereinander vertraut sein, bis er in die bloße Betrachtung dieser Gehalte eintreten kann. Die Betätigung einer solchen Haltung oder Natur gewährt dem Betrachtenden dann die eigentliche Freude.³¹ Gott dagegen, so stellt es Aristoteles schon am Anfang seiner Ausführungen über die Natur des ersten Prinzips der Bewegung in Met. XII 6 heraus, ist in einer Weise tätig, die keine Aktualisierung eines Vermögens ist; denn dadurch wäre es möglich, dass er auch einmal nicht tätig sein könnte, was aber ausgeschlossen ist, weil dann keine Bewegung mehr stattfinden würde, die Bewegung aber ewig ist. Sein Wesen muss vielmehr reine Tätigkeit (*actus purus*) sein (Met. XII 6, 1071b20). Diese Tätigkeit besteht im ununterbrochenen Denken seiner selbst; sein Denken ist Denken des Denkens (Met. XII 9, 1074b34–35: ἡ νόησις νοήσεως νόησις).

Wie kommt Aristoteles zu dieser Formel, und in welchen Punkten unterscheidet sich das Denken Gottes von dem des Menschen? In Met. XII 9 behandelt Aristoteles zunächst den Intellekt (νοῦς) *im Allgemeinen*: Es ist allgemeine Überzeugung (δοκεῖ), dass er das Göttlichste ist, und wir können Aristoteles so verstehen, dass er danach fragt, aufgrund welcher Kriterien wir dem Intellekt dieses Würdeprädikat³² zuschreiben können³³. Aus der schwierigen Passage 1074b17–35 lassen sich folgende drei Kriterien herausarbeiten: (i) Der Intellekt muss tätig sein, also etwas denken. (ii) Er darf in seiner Tätigkeit nicht von etwas anderem abhängig sein, was der Fall wäre, wenn er bloß die Aktualität eines zugrundeliegenden Vermögens wäre. Dann nämlich wäre er darauf angewiesen, dass ihm ein intelligibler Gegenstand (νοητόν) gegeben wäre, durch den er erst in die Aktualität kommt. Sein Wesen würde in seinem Vermögen liegen; er wäre in einem grundlegenden Sinne rezeptiv. Das Vermögen ist aber ontologisch von niedrigerem Wert als die Aktualität, so dass der gedachte Gegenstand damit würdiger wäre. (iii) Der Intellekt muss das Göttlichste und Würdigste denken, was ohne Veränderung ist; der Intellekt muss also „immer dasselbe“ (τὸ αὐτὸ

³¹ Vgl. EN X 7, 1177a26f.: „und natürlich verbringen diejenigen, die [schon] wissen, ihre Zeit lustvoller als die, die [erst] nach Wissen suchen“ (Übersetzung: U. Wolf). Bei der Lust des Betrachtens handelt es sich um eine ‚einfache Lust‘, die in Verbindung mit der Aktualisierung eines in der naturgemäßen Verfassung befindlichen Vermögens auftritt. Hier gibt es im Unterschied zum ‚akzidentell Lustvollen‘, das sich bei der Wiederherstellung des naturgemäßen Zustands eines Lebewesens zeigt und dem also ein Mangel vorangeht, keine entgegengesetzten Leidzustände (EN VII 13, 1152b33–1153a7; VII 15, 1154b15–20; X 1173b16–20, X 4, 1174b20–22). Hierzu genauer K. Corcilius, *Streben und Bewegen. Aristoteles’ Theorie der animalischen Ortsbewegung*, Berlin/New York 2008, 75–77.

³² Andere Würdeprädikate, die bei Aristoteles einen bestimmten ontologischen Rang anzeigen, sind τίμιον und ἀγαθόν mit ihren jeweiligen Komparationsformen (z. B. Met. VI 1, 1026a21).

³³ „Denn er gilt als das Göttlichste von dem, was sich uns zeigt, wie er aber beschaffen sein muß, um das zu sein, hat gewisse Schwierigkeiten“ (1074b16–17; Übersetzung: Szlezák).

ἀεὶ) denken.³⁴ Alle drei Kriterien werden nun einzig und allein vom Intellekt Gottes erfüllt: Ihm allein ist es möglich, kontinuierlich das Würdigste zu denken, ohne sich gleichzeitig von diesem Gegenstand abhängig zu machen. Dies gelingt ihm dadurch, dass er bloß sich selbst denkt, insofern er ja das Beste von allem Seienden ist. Als würdigste Gattung des Seienden ist er in exklusiver Weise auf sich selbst bezogen, also auf keine anderen intelligiblen Objekte.

In der Erwiderung auf den möglichen Einwand, dass doch kognitive Tätigkeiten (Wahrnehmung, Meinung, diskursives Denken, Wissen) immer auf etwas anderes bezogen sind (ἀεὶ ἄλλου) und nur nebenbei auch auf sich selbst, der reflexive Aspekt also dem intentionalen nachgeordnet ist und durch diesen überhaupt erst zustande kommt,³⁵ macht Aristoteles darauf aufmerksam, dass auch beim menschlichen Denken im Bereich der ‚Formen ohne Materie‘ diese selbstbezogene Struktur angetroffen werden kann, also nicht völlig unplausibel ist (Met. XII 9, 1074b35–1078a5).³⁶ Beim Menschen allerdings – und das ist nun m. E. entscheidend – liegt diese Struktur in einer anderen Weise vor: Hier denkt der Intellekt erst dann sich selbst, wenn er im Modus der ‚ersten Entelechie‘ ist, d. h. nach dem Lernen über eine kognitive ἔξις verfügt. Im Lernen hat er die intelligiblen Formen aufgenommen³⁷ und ist, da er vor allem Wissenserwerb in reiner Potenz vorlag, also nichts von den Dingen der Wirklichkeit nach war (De an. III 4, 429a21–24), mit den intelligiblen Gegenständen selbst identisch geworden³⁸. Die intelligiblen Gegenstände zu besitzen, sie also zu kennen, heißt für den Intellekt, mit ihnen identisch zu sein; Intellekt und Gedachtes sind in diesem Falle dasselbe. Wenn der Erkennende durch die Rezeption der intelligiblen Formen jedes einzelne Denkbare geworden ist, ist er ein Wissender auf der Stufe der ‚zweiten Potenz‘ oder der ‚ersten Entelechie‘: Er ist zwar dann immer noch einer, der dem Vermögen nach ein Betrachtender ist, kann aber im Unterschied zu demjenigen, der bloß die Anlage zum Wissenserwerb hat, jederzeit „durch sich selbst“ in die Tätigkeit übergehen, weil seine Gegenstände

³⁴ Wie *M. Bordt*, Aristoteles’ ‚Metaphysik XII‘, Darmstadt 2006, 145, zu Recht herausstellt, ist in 1074b21–27 noch nicht entschieden, ob der Intellekt sich selbst oder etwas anderes denkt: „Die Behauptung in (ii), die Vernunft denke das Göttlichste und Würdigste, und zwar ohne Veränderung, ist aber dennoch offen für die Auffassung, dass die Vernunft sich selbst zum Objekt hat.“

³⁵ Hierzu *K. Oehler*, Der Unbewegte Bewegter als sich selbst denkendes Denken, in: *Ders.*, Der Unbewegte Bewegter des Aristoteles, Frankfurt am Main 1984, 72.

³⁶ Im Hintergrund steht hier Platons Auseinandersetzung mit der Möglichkeit selbstreferenzieller geistiger Akte; vgl. *Charmides*, 168d–e.

³⁷ Der menschliche Intellekt ist wie die Wahrnehmung ein rezeptives Vermögen, das allerdings aufgrund seiner Organlosigkeit in einem physischen Sinn leidensunfähig ist (De an. III 4, 429a13–18; III 5, 430a14–15). Daraus folgt seine ‚Plastizität‘: Im Unterschied zur Wahrnehmung wird er durch besonders ‚intensive Objekte‘ nicht beeinträchtigt oder gar zerstört, sondern eher noch angeregt (429a29–b5).

³⁸ Diese Identität ist, wie wir aus De an. III 8, 431b28–432a1 erfahren, durch die intelligible Form vermittelt; durch die intelligible Form als kognitives Hilfsmittel wird der Denkende mit dem Denkbaren identisch. Hierzu *J. Owens*, Form and Cognition in Aristotle, in: *Ancient Philosophy* 1 (1980), 17–27.

schon „in der Seele“ sind (De an. II 5, 417a26–28, b23–24; III 4, 429b5–9). Diese Aktualisierung besteht folglich in nichts anderem, als dass der Intellekt sich selbst denkt.³⁹ Für den Menschen ist die reflexive Tätigkeit also erst dann möglich, wenn „etwas anderes“ (ἕτερόν τι), also bestimmte intelligible Gegenstände, vorher rezipiert wurde(n). Hierin zeigt sich die Endlichkeit menschlichen Denkens: Dem menschlichen Geist ist es nicht möglich, in einer unvermittelten Weise bei sich zu sein. Er kann erst dann im Sinne der Selbstbeziehung tätig sein, wenn er die intelligiblen Gegenstände besitzt.⁴⁰ Dieses Sich-selbst-Denken ist inhaltlich durch die vorher aufgenommenen Gehalte bestimmt und somit in seiner Würde von diesen abhängig.

Demgegenüber kann Gott kontinuierlich sich selbst denken, ohne vorher fremde Gegenstände aufnehmen zu müssen; sein Denken ist dem Wesen nach nicht-rezeptiv. Er ist in einem eminenten Sinn autark, während der Mensch in einem grundlegenden Sinn auf anderes Seiendes angewiesen und bezogen ist. Die Selbstreflexion beruht beim Menschen darauf, dass seine Seele „gewissermaßen alles Seiende ist“ (De an. III 8, 431b21) und im aktuellen Wahrnehmen und Denken zu allem Seienden werden kann. Der Mensch ist also auch in seinem höchsten kognitiven Vollzug letztlich auf die Welt und damit auf ‚das Andere‘ angewiesen.⁴¹ Damit zeigt sich die betrachtende Tätigkeit des Menschen der betrachtenden Tätigkeit Gottes gegenüber als bloß ähnlich, nicht aber mit dieser identisch:

³⁹ Zu dieser Interpretation vgl. *L. P. Gerson*, *Ancient Epistemology*, Cambridge 2009, 79: „This is a claim that perhaps causes more consternation among critics of Aristotle than it should. In fully fledged thinking, one is aware of the presence of intelligible form in oneself. The identity of thinker and object of thinking consists in the fact that if thinker and object of thinking were not identical, the object of thinking would be like the object of thinking prior to its being cognised, that is, prior to ‘possessing’ it. Once we realise that we have to distinguish between first actualisation and second actualisation or between ‘possessing’ and ‘having’ intelligible form, we see that in order to avoid an obvious infinite regress, we have to recognise the identity of thinker and object of thinking. In addition, since a thing’s identity comes, as we have seen, from its form, and since the intellect is, prior to thinking, without forms in it, the presence of form is its acquisition of an identity.” Daher kann man in De an. III 4, 429b9 gegen die Emendation von Bywater an δὲ αὐτὸν festhalten.

⁴⁰ Siehe dazu *Ch. H. Kahn*, *Aristotle on Thinking*, in: *M. C. Nussbaum/A. Oksenberg Rorty* (Hgg.), *Essays on Aristotle’s De Anima*, Oxford 1992, 374–375: „For our purposes in understanding the self-awareness of the human intellect we can say this: nous in us knows itself in knowing the intelligible forms, in comprehending the essences and the formal structure of the natural world, of mathematics, and of any other object of noetic contemplation. For it has no other structure of its own. Hence the self-awareness of nous just is the formal structure of the universe become aware of itself. This is partially realized in us to the extent that we live the life of theōria, fully realized in the divine intellect. We as individuals have no noetic awareness of our own intellect except as actually understanding more or less the rational structure of the universe.”

⁴¹ Die grundsätzliche Abhängigkeit des theoretischen Lebens von der Polis betont *O. Höffe*, *Grundaussagen über den Menschen bei Aristoteles*, in: *Ders.*, *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1979, 32: Das Überschreiten der Polismatur meine „kein striktes Verlassen, sondern eine Art immanenter Transzendenz: ein Überschreiten, das doch mit dem Verbunden bleibt, das überschritten wird. Auch auf der höchsten Stufe seiner Vernünftigkeit, im Vollzug der Theorie, kann der Mensch seine stoffliche Bedingtheit nicht abstreifen. Das Leben in der Freiheit des Geistes bleibt permanent an die Bedingungen der Polis zurückgebunden. Ein rein theoretisches Leben zu finden ist dem Menschen nicht möglich.“

Denn für die Götter ist das Leben insgesamt glücklich, für die Menschen, soweit eine Ähnlichkeit mit dieser Tätigkeit vorhanden ist (ἐφ' ὅσον ὁμοιωμά τι τῆς τοιαύτης ἐνέργειας ὑπάρχει)“ (EN X 8, 1178b26–27; Übersetzung: *Wolf*).

Diese Ähnlichkeit bezieht sich auf die Art und Weise, wie eine bestimmte Tätigkeit ausgeführt wird. Gott verwirklicht in einer uneingeschränkten und vollkommenen Weise das, was es heißt, im Sinne der θεωρία tätig zu sein, indem er nichts anderes tut, als in exklusiver Weise sich selbst zu denken. Seine Tätigkeit ist unter allen Seienden im Kosmos am kontinuierlichsten, am lustvollsten, am meisten autark und ausschließlich selbstzwecklich; daher führt er das beste und schönste Leben. Die θεωρία des Menschen dagegen besteht, wie sich gezeigt hat, in einem durch fremde Gegenstände vermittelten kognitiven Selbstbezug. Insofern ist das Sich-selbst-Denken des Menschen, in dem die θεωρία besteht, dem Denken Gottes bloß ähnlich. Der Mensch verwirklicht die θεωρία lediglich in einem eingeschränkten Sinne; er nähert sich der vollkommenen Tätigkeit Gottes bloß an und zeigt sich dieser als „am nächsten verwandt“ (EN X 8, 1178b23) und daher als „am meisten von den Göttern geliebt“ (X 9, 1179a24).

(2.) Die vorangehenden Überlegungen haben gezeigt, dass beim Menschen die Betrachtung eine Aktualisierung einer kognitiven *hexis* ist und damit auf einem Wissenserwerb beruht; dafür ist im Bereich des Notwendigen und Allgemeinen die Wissenschaft (ἐπιστήμη) zuständig.⁴² Aristoteles definiert die intellektuelle Tugend der Weisheit, gemäß der sich die Betrachtung vollzieht, als eine Verbindung von Wissen aus Beweis (ἐπιστήμη) und der reflektierten Kenntnis der Prinzipien (νοῦς), von denen jeder Beweis ausgeht.⁴³ Der menschliche βίος θεωρητικός ist somit die Vollendung einer bestimmten Wissenschaft, und der Betrachtende ist in erster Linie ein Ursachen-Forscher; Gott dagegen ist keiner, der vorher etwas gelernt hat, noch war schon immer alles in seinem Geist, um es anschließend zu erschaffen.⁴⁴ Aus dieser Verwiesenheit auf die Wissenschaft ergibt sich, dass das menschliche Betrachten nicht allein in einer isolierten intellektuellen Schau⁴⁵ be-

⁴² Zu Aristoteles' Verständnis von ἐπιστήμη vgl. An. Post. I 2; I 33; EN VI 3.

⁴³ EN VI 7, 1141a17–20: „Folglich muß der Weise nicht nur das wissen, was aus den Prinzipien folgt, sondern er muß auch eine wahre Auffassung von den Prinzipien haben. Die Weisheit wird also intuitive Vernunft *und* Wissenschaft sein – Wissenschaft sozusagen mit einem Haupt, welche die am höchsten geschätzten Gegenstände hat“ (Übersetzung: *Wolf*).

⁴⁴ Es liegt in der Konsequenz unserer Interpretation, dass der aristotelische Gott nicht allwissend ist. Der Bezug auf andere Objekte und damit auf die sublunare Welt würde seinen ontologischen Status mindern. Daraus folgt auch, dass es keine ‚göttliche Perspektive‘ auf die Welt gibt, in der wir die Dinge so erkennen könnten, wie sie Gott in seinem Geist gegenwärtig waren, bevor er sie schuf.

⁴⁵ Wenn Aristoteles in EE VIII 2, 1249b17, von einer ἡ τοῦ θεοῦ θεωρία spricht, dann meint er hier nicht eine unmittelbare Schau Gottes, sondern so viel wie Betrachtungen anzustellen über die ontologisch höchsten Gegenstände, auf welche das Seiende in seiner Gesamtheit bezogen ist (vgl. W. *Kullmann*, Theoretische und politische Lebensform bei Aristoteles, in: O. *Höffe*, Aristoteles – Die Nikomachische Ethik, Berlin 1995, 256–257). Eine transdiskursive und rein empfangende Schau Gottes wie etwa bei Thomas von Aquin (vgl. S. th. q.12 a.1) ist für Aristoteles aus dem Grund undenkbar, als der Erste Unbewegte Bewegter nicht als Person gelten kann, d. h. als

steht, sondern in einem diskursiven Durchdenken des erworbenen Wissens, das als solches Freude bereitet: Der Betrachtende hat einen Überblick über ein Netz von miteinander verbundenen Begriffen, er ‚durchschaut‘ die Wissenschaft in ihrer Ganzheit und Differenziertheit und kann mühelos erkennen, wie die verschiedenen Begriffe miteinander verflochten sind.⁴⁶ Sein Wissen ist vergleichbar mit einer genauen Landkarte über die grundlegenden Strukturen der Wirklichkeit.

Doch welche Wissenschaft betreibt der Betrachtende? Kann er ein Physiker sein, oder kommt nur ein Theologe infrage? In Met. I 1 wurden die Ausdrücke σοφός und σοφία so eingeführt, dass sie auf ein Wissen folgen, das auf der Kenntnis der Ursachen beruht (981a24–28).⁴⁷ Die Weisheit ist irgendwie an eine Wissenschaft von Ursachen gekoppelt; es ist klar, so beendet Aristoteles die Analyse unseres Vorverständnisses in Met. I 1, dass die Weisheit eine Wissenschaft von *bestimmten* Ursachen und Prinzipien ist (982a2–3: περί τινος ἀρχᾶς καὶ αἰτίας).⁴⁸ Von welchen Ursachen und Prinzipien die „gesuchte Wissenschaft“ handelt, wird im nächsten Kapitel durch die Analyse der gewöhnlichen Annahmen, die wir über den Weisen haben, beantwortet (Met. I 2, 982a6–b10). Alle diese Annahmen, die Aristoteles vor dem Hintergrund seiner eigenen Prämissen erläutert, laufen auf die Weisheit als eine besondere, höchste Wissenschaft hinaus, die sich mit den *ersten* Ursachen und Prinzipien beschäftigt und die anderen Wissenschaften überragt. Sie ist von göttlichem Charakter, weil sie Gott zum Gegenstand hat, der das höchste Prinzip der Wirklichkeit ist. Insofern scheint der Betrachtende auf den ersten Blick nur ein Theologe sein zu können. In Met. VI 1 spricht Aristoteles allerdings von „drei theoretischen Philosophien“: Mathematik, Physik und Theologik (1026a18–19). Bei diesen dreien handelt es sich nun nicht um Einzelwissenschaften im herkömmlichen Sinne wie etwa Zoologie, Astronomie oder Geometrie, sondern um Grundlagenuntersuchungen, die eine ganze Gattung des Seienden reflektieren:⁴⁹ Die Physik untersucht als Naturphilosophie die Seinsweise der natürlichen, also der wahrnehmbaren und bewegten Substanzen; die allgemeine Mathematik beschäftigt sich mit der Seinsweise, wie sie Quantitäten zukommt; und die Theologik mit der spezifischen

ein Individuum, das mittels Eigennamen und Kennzeichnungen anrufbar und ansprechbar ist und nach dessen Erkenntnis man sich in einer kognitiven wie auch affektiven Weise sehnt (vgl. Ps 27,8; Ps 42,2–3; 1 Kor 13,12).

⁴⁶ Vgl. *Kenny*, 104.

⁴⁷ „Gleichwohl meinen wir, daß jedenfalls das Wissen und das Verstehen der Kunst in höherem Maße zukommt als der Erfahrung, und wir halten die Vertreter der Kunst für weiser als die nur Erfahrenen, in der Überzeugung, daß die Weisheit sich bei allen auf Grund des Wissens einstellt; und so urteilen wir, weil die einen die Ursachen kennen, die anderen nicht“ (Übersetzung: *Szlezák*).

⁴⁸ Den Abschnitt 981b25–29 kann man mit Jaeger als eine spätere Hinzufügung durch Aristoteles selbst ansehen.

⁴⁹ Man könnte auch von ‚regionalen Ontologien‘ sprechen.

Weise, in denen die göttlichen Substanzen sind.⁵⁰ Die einzelnen Wissenschaften, die diesen Grundlagenuntersuchungen untergeordnet sind, machen von den Grundbegriffen Gebrauch, die in diesen erörtert werden (z. B. von dem Begriff der φύσις, von dem Begriff der Bewegung, von dem Begriff der Zahl etc.). Innerhalb dieser drei theoretischen Philosophien gibt es aber eine Hierarchie: Gäbe es neben den natürlichen Substanzen keine getrennten und unbewegten, so wäre die Physik die „erste Wissenschaft“.⁵¹ Gibt es aber eine getrennte und unbewegte Substanz, was Aristoteles in Met. XII 6–7 nachweist, dann ist diese den natürlichen Substanzen vorgeordnet und die Philosophie, die sie behandelt, die erste. Diese ‚Erste Philosophie‘ oder Theologik steht aber nicht unverbunden über den anderen Wissenschaften, indem sie lediglich einen höheren Seinsbereich behandeln würde; vielmehr ist es ihre Aufgabe, auf der Grundlage der Kenntnis der höchsten Seinsweise den jeweiligen Bezug der anderen Seinsweisen zur höchsten Substanz aufzuzeigen. Da Gott als das höchste Seiende in paradigmatischer Weise das verwirklicht, was es heißt zu sein (nämlich Getrenntheit und Bestimmtheit), lässt sich im Blick auf ihn auch alles andere Seiende in seinem Sein verstehen. Grundlage hierfür ist Aristoteles’ gegen Parmenides gerichtete Lehre, dass das Seiende „in vielfacher Bedeutung ausgesagt wird, jedoch in Beziehung auf Eines und eine bestimmte Natur und nicht homonym“ (Met. IV 2, 1003a33–34). Die verschiedenen Dinge, die mit dem Ausdruck „seiend“ bezeichnet werden, lassen sich in verschiedene oberste Gattungen unterscheiden, die jeweils in einem anderen Sinn als „seiend“ bezeichnet werden, zwischen denen aber dennoch ein Zusammenhang besteht. Dieser besteht in der Weise, dass es eine ausgezeichnete Seinsweise gibt, nämlich die οὐσία als wahrnehmbare Einzelsubstanz, die in einem primären Sinn als „seiend“ bezeichnet wird, während die anderen akzidentellen Seinsweisen nur in einem abgeleiteten Sinn „seiend“ genannt werden, insofern sie in einer jeweils anderen (äußerlichen) Beziehung zur primären Instanz stehen. Diese durch einen einheitlichen Bezugspunkt zustande kommende *nicht-generische* Beziehungseinheit sichert den Gegenstand jener besonderen Wissenschaft, „die das Seiende als Seiendes und die diesem an sich zukommenden Eigenschaften untersucht“ (Met. IV 1, 1003a21–22); sie verhindert, dass die Wirklichkeit in eine Vielzahl von Seinsweisen auseinanderfällt und damit die ‚von alters her gestellte Frage‘, „was das Seiende sei“ (τι τὸ ὄν), sich nicht mehr sinnvoll stellen und in einer eigenen ‚Wissenschaft vom Seienden‘ behandeln ließe. Durch die *prohen*-Einheit gewinnt Aristoteles außerdem ein primär Seiendes, an das die

⁵⁰ Hier orientiere ich mich an *M. Frede*, The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle’s Conception of Metaphysics, in: *Ders.*, Essays in Ancient Philosophy, Oxford 1987, 86: „[I]t is clear that not just theology, but also physics and mathematics [...] do concern themselves not just with a particular kind of beings, but also with a particular way of being peculiar to their objects.“

⁵¹ Die Eigenschaft der Getrenntheit ist also höherrangiger als die der Unbewegtheit, weshalb die Physik der Mathematik vorgeordnet ist. Vgl. auch Met. XII 8, 1073b3–5.

schon von den Vorgängern aufgeworfene Frage nach den ersten Ursachen und Prinzipien gerichtet werden kann. Auf diese Weise kann er die Ontologie mit der Aitiologie verbinden (1003a26–32). Die Frage, was das Seiende sei, kann an der primären Instanz, der οὐσία, ansetzen und von dort aus als Frage nach den Prinzipien und Ursachen der οὐσία weitergeführt werden (Met. IV 2, 1003b18–19). In den Substanzbüchern zeigt sich das εἶδος im Sinne der Form als die „erste Substanz“ (πρῶτη οὐσία: VII 7, 1032b2), d. h. als Ursache für das Sein des Einzeldings (V 8, 1017b15–16). Doch auch das εἶδος als Form der wahrnehmbaren Substanzen erfüllt die beiden Merkmale der Substantialität, nämlich Getrenntheit und Bestimmtheit, nur in einer unvollkommenen Weise, insofern es bloß „begrifflich getrennt“ (VIII 1, 1042a29) ist. Wenn wir wissen wollen, was die οὐσία als primär Seiendes ausmacht, müssen wir die göttliche οὐσία studieren, die als ‚reine Form‘ die Merkmale der Substantialität in vollkommener Weise verwirklicht. Weil die göttliche Substanz in einer vollkommenen Weise realisiert, was es heißt zu sein, und damit den explanatorischen Fokus alles Seienden bildet, ordnet Aristoteles der Theologie die allgemeine Untersuchung des Seienden als Seiendem und seiner notwendigen Attribute zu:

Wenn es aber eine unbewegte Substanz gibt, so ist diese primär und die [über sie handelnde] Philosophie die erste, und allgemein ist sie in der Weise, weil sie die erste ist. Und dieser Wissenschaft würde es zukommen, das Seiende als Seiendes zu betrachten, sowohl was es ist als auch das ihm als Seiendem Zukommende“ (Met. VI 1, 1026a29–32).⁵²

Die Frage, welche Wissenschaft der Betrachtende ausübt, können wir also so beantworten, dass er alle drei „theoretischen Philosophien“ betreiben kann: Es handelt sich um drei verschiedene Arten, die Weisheit anzustreben, wengleich sie alle letztlich auf die ‚Erste Philosophie‘, die sich mit der „würdigsten Gattung des Seienden“ beschäftigt (1026a21), bezogen sind.⁵³

(3.) Daraus ergibt sich folgende Konsequenz: Auch der Physiker, also derjenige, der nur die ‚Zweite Philosophie‘ betreibt, kann ein kontemplatives Leben führen. Dieses beruht dann auf der Beschäftigung mit dem von Natur aus Seienden, also den wahrnehmbaren und bewegten Substanzen, deren ursächliche Zusammenhänge er erforscht. An ihrer Differenziertheit und Ordnung erfreut er sich, wenn er sein Wissen über sie betrachtet.⁵⁴ Die kontemp-

⁵² Zu der hier skizzierten ‚unitarischen Interpretation‘ vgl. G. Patzig, *Theologie und Ontologie in der Metaphysik des Aristoteles*, in: *KantSt* 52 (1960/61), 185–205; Owens, *Doctrine of Being*; besonders Frede, *The Unity of General and Special Metaphysics*.

⁵³ Vgl. Owens, *Notion of Wisdom*, 15–16. Vgl. auch Kullmann, 256.

⁵⁴ Das kommt besonders deutlich in Part. an. I 5 zum Ausdruck: „Denn auch bei dem, was daran unansehnlich ist, gewährt die Natur, die es geschaffen hat, bei der Untersuchung in gleicher Weise denen, die imstande sind, die Ursachen zu erkennen und die von Natur aus Philosophen sind, unermeßliche Freuden. Denn es wäre widersinnig und seltsam, wenn wir an der Betrachtung von Abbildungen dieser Dinge Freude haben, weil wir dann die Kunst, die sie geschaffen hat, in unsere Betrachtung mit einbeziehen, zum Beispiel die Malerei oder Plastik, aber die Betrachtung der natürlichen Dinge selbst nicht noch mehr schätzen würden, zumal wenn wir imstande sind, die Ursachen zu durchschauen. Deshalb darf man nicht in kindischer Weise einen Widerwillen gegen die Untersuchung der niedriger stehenden Lebewesen haben.“

lative Lebensform des Menschen ist somit nicht auf bestimmte Objekte festgelegt. Sie gleicht eher einer Haltung, in der man die Forschung nach den Ursachen innerhalb eines bestimmten Gebiets betreibt. Eine solche ‚kontemplative Haltung‘ gegenüber der Wirklichkeit reicht sogar in den Raum der Wahrnehmung hinein: Der Mensch kann sich im Unterschied zum Tier an den wahrnehmbaren Gegenständen „an sich“ erfreuen (z. B. am Duft von Blumen) und nicht bloß „akzidentell“, also im Hinblick auf die ersehnte Beseitigung eines körperlichen oder emotionalen Mangelzustands (EN III 13; Sens. 443b26–27). Diese spezifisch menschliche Sinnesfreude liegt in der Proportionalität und Bestimmtheit der konkreten wahrnehmbaren Qualität begründet (De an. III 2, 426a27–b7). Wir freuen uns an den sinnlichen Gegenständen als solchen, dass sie so sind, wie sie sind, und sind damit ganz ‚bei den Dingen‘ und nicht bei irgendeinem Bedürfnis, nach dessen Erfüllung wir die wahrnehmbare Wirklichkeit abtasten. In einem ersten Schritt wird damit schon auf der ästhetischen Ebene unsere Liebe nach dem Bekannten, Sichtbaren und Klaren erfüllt (Protr. B 102 *Düring*). Das Sehen nimmt hier die erste Stelle ein, weil es uns die differenzierteste Bekanntschaft mit der sinnlichen Wirklichkeit gewährt. Dieses ‚kontemplative Sehen‘ ist die Vorstufe zur rein theoretischen Erforschung der intelligiblen Strukturen der Wirklichkeit, auf der die betrachtende Lebensform beruht.⁵⁵

(4.) Schließlich hat die betrachtende Lebensform auch eine existenziell-praktische Komponente: Der Weise kennt die verschiedenen Seinsweisen und weiß um ihre verschiedene ontologische Würde; er weiß, dass der Mensch nicht das Beste im Universum ist (EN VI 7, 1141a33–b2). Aus der kognitiven Ausrichtung auf die unvergänglichen Substanzen kann er Stabilität für sein Leben gewinnen.⁵⁶ Damit spielt die kontemplative Lebensform auch für die Bewältigung seiner Endlichkeit eine wichtige Rolle.

IV.

Wir haben herausgearbeitet, in welchen Punkten sich das betrachtende Leben des Menschen von dem des Gottes unterscheidet. Das Sich-selbst-Denken, in dem die $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ des Menschen besteht, ist im Unterschied zu demjenigen Gottes ein vermitteltes. Als ein solches ist die $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ des Menschen an den Erwerb von Wissen gebunden und insofern grundlegend auf die

Denn in allem Natürlichen ist etwas Wunderbares enthalten“ (645a7–22; Übersetzung: W. Kullmann).

⁵⁵ Siehe *Welsch*, 410: „So ist dann aber auch der Überschnitt in die betont erkennende Haltung nur mehr geringfügig. Er setzt nur fort, was mit der Gegenstandswendung der Lust schon begonnen wurde.“

⁵⁶ Vgl. Protr. B 50 (*Düring*): „Denn er allein lebt mit dauerndem Blick auf die Natur und auf das Göttliche. Wie ein guter Schiffskapitän vertäut er sein Leben an dem, was ewig und beharrend ist, läßt dort den Anker fallen und lebt als sein eigener Herr.“

Fülle der Wirklichkeit verwiesen. Die menschliche Kontemplation ist weiterhin nicht an eine bestimmte Wissenschaft gebunden, sondern kann grundsätzlich jede theoretische Wissenschaft vollenden. In der theoretischen Lebensform kommt damit nicht die radikale Spannung des menschlichen Seins zwischen seiner leib-seelischen Verfasstheit, die in vielfältige natürliche und soziale Beziehungen eingebettet ist, und dem vollkommen freien Leben Gottes, das in einer exklusiven Weise selbstzentriert ist, zum Vorschein. Vielmehr zeigt sich auch hier jene klassische Bestimmung des Menschen als zutreffend, die ihn als ein für die Fülle der Wirklichkeit offenes und darauf verwiesenes Wesen zeigt: *anima est quodammodo omnia*.⁵⁷

⁵⁷ Für hilfreiche Kritik und Verbesserungsvorschläge danke ich Klaus Corcilius, Rolf Geiger, Anton Friedrich Koch und einem Gutachter dieser Zeitschrift.